

ГРНТИ 13.07.25

УДК 130.2

Н.Г. Гаврилова
ЧГУ, Чебоксары

КОНФЛИКТ КУЛЬТУР В ПОВЕСТИ Н.В. ГОГОЛЯ «ВИЙ»

В повести Н.В. Гоголя «Вий» рассмотрена утрата нравственных начал жизни и цельности сознания личности, обусловленная конфликтом культур, который проявляется на разных уровнях. В результате столкновения язычества и православия произошла деформация обеих традиционных моделей мира. Это проявляется и в именах бурсаков, и в поведении семинаристов и казаков на хуторе сотника, и в миропонимании и веросознании главного героя повести. Все это делает гибель Хомя Брута неизбежной.

Ключевые слова: конфликт культур, христианство, язычество, Вий, Гоголь.

Долгое время конфликт повести «Вий», который разрешается смертью главного героя, воспринимался как конфликт социальный. Такой точки зрения придерживались, в частности, Н.Л. Степанов [1] и М.Б. Храпченко [2]. Автор книги «Художественный мир Гоголя» С.И. Машинский считал, что «социальная проблематика повести кажется несколько приглушенной. Но она тем не менее явственно проглядывает» [3, с. 82].

Исследователи повести «Вий» постепенно сместили фокус внимания с социального противостояния пана-сотника и Хомя в плоскость столкновения реального и фантастического. Б.А. Максимов, сопоставляя сюжет «Вия» с европейской романтической сказкой, утверждает, что Гоголь представляет нам «враждующих стихийных магов – один угнетенный и обессиленный, другой – средоточие торжествующей хтоники, между ними колеблется образ панночки» [4, с. 143].

В последние десятилетия творческое наследие Гоголя стало рассматриваться с позиций христианского сознания. При таком взгляде на повесть значимым становится духовное противоборство бурсака и ведьмы, которые являются представителями разных культурных миров: он – христианского, а она – языческого. Л. Барбашова и В. Гуминский отмечают, что гибель героя обусловлена его нетвердостью в вере, т. е. причинами религиозного характера [5, с. 163].

С духовной точки зрения предлагает нам взглянуть на раннее творчество писателя и В.А. Воропаев в своей работе «Николай Гоголь:

опыт духовной биографии» [6]. К вопросу о христианском сознании в повести Н.В. Гоголя «Вий» обращается также И.А. Виноградов в своей работе «Гоголь – художник и мыслитель: христианские основы мировоззрения» [7]. Исследователь высказывает предположение, что повесть «Вий» может рассматриваться как житие грешника. Р.В. Гуляев в статье «Философ перед лицом бессловесного ужаса («Вий» Н.В. Гоголя)» рассматривает столкновение реального и фантастического миров в повести, «дневной» и «ночной» реальностей и, утверждая, что общество исключает главного героя повести из своих пределов, характеризует Хому Брута как «первого христианского воина в русской литературе» [8]. Л.В. Карасев подробно останавливается на христианской трактовке мотива света, рассматривая мистику «ночного света» у Гоголя на примере повести «Вий» [9].

Столкновение христианской и языческой традиций в повести Н.В. Гоголя «Вий» происходит на самых разных уровнях. Смещение традиций отразилось и в именах бурсаков, и в поведении семинаристов и казаков на хуторе сотника, и в миропонимании и веросознании главного героя повести Хома Брута, и в деформации языческой и христианской моделей мира.

Одним из внешних проявлений столкновения различных традиций в «Вие» являются имена бурсаков. Некоторые особенности в именах персонажей Гоголя уже отмечались исследователями. Так, Ю.В. Манн в своей работе «Поэтика Гоголя» относит странное и необычное в именах и фамилиях персонажей к признакам нефантастичной фантастики, которая присуща и собственно фантастическим повестям [10]. А.М. Панченко отмечал, что человек воспринимался «как эхо, потому что считался образом и подобием прежде бывших персонажей. В средние века их круг замыкался православными ассоциациями. Барокко разомкнуло этот круг – прежде всего за счет античности» [11, с. 65]. Если прежде человек воспринимался как эхо того православного святого, чье имя он носит, то барокко расширило круг ассоциаций, обогатив круг имен. Интересно с этой точки зрения рассмотреть имена бурсаков в повести «Вий» – ритора Тиберия Горобца, философа Хома Брута и богослова Халявы.

Ритор Тиберий Горобець – обладатель латинского имени *Tiberius* – Тиберий (римский император, при котором был распят Иисус Христос).

Горобець – прозвище, в котором, с точки зрения Г.А. Гуковского, звучит проза быта, т.к. Горобець значит «воробей» [12, с. 19].

Философ Хома Брут – носитель старой формы имени, существовавшей до XV века. В настоящее время Хома – простонародная форма,

тогда как литературная – Фома. Заимствованное из греческого языка имя употребляется как нарицательное, образованное от имени апостола, в значении «человек, склонный к сомнению». Распространено устойчивое сочетание «Фома неверный» (или «Фома неверующий»).

С нашей точки зрения, именно отсутствием глубокой веры в Бога и вызвана гибель Хома в «Вие». Другое значение нарицательного «фома» – человек простоватый, плохой, вялый [13, с. 689].

Брут – от лат. *cognomen* (прозвище, указывавшее на какую-нибудь характерную черту, принадлежащую ветви рода, а первоначально – одному человеку), *Brutus* в роде Юниев. Прозвище образовано от латинского прилагательного *brutus*, а, um:

- 1) тяжелый, косный;
- 2) тупой, глупый, неразумный [14, с. 107].

Наиболее известны:

Marcus Unius Brutus – организатор убийства Цезаря, покончивший самоубийством после сражения у Филиппов;

Demicus Unius Brutus (Albinus) – участник заговора против Цезаря.

Итак, главный герой повести носит имя со значением «простоватый, плохой, вялый» и фамилию со значением «тупой, глупый, косный». Это тавтология, причем, как нам кажется, не случайная, а вполне осознанная. Возможно, Гоголь намеренно подчеркивает определенные свойства характера в отношении своего героя. Тот факт, что фамилия Хома соответствует прозвищу (*cognomen*) у римлян может быть связан с отсутствием у бурсака родителей, т.к. фамилия в привычном понимании – обозначение принадлежности к определенному роду. О своем роде Хома ничего не знает, не знает даже, кто были его родители, и, следовательно, лишен фамилии как таковой (вместо неё выступает прозвище).

Можно провести параллели между устойчивыми ассоциациями, существующими в связи с именем и прозвищем главного героя повести: Брут посягает на авторитет царя, который в Риме считался потомком Бога на земле, Фома не верит в Иисуса Христа – сына Бога на земле. У Хома нет отца земного, но нет и отца небесного.

«Халява», согласно словарю В.И. Даля, это

- 1) сапожное голенище;
- 2) рот, пасть, зев;
- 3) неряха, растрепан, неопрятный;
- 4) вялый, сонный, ленивый и дрянной.

Сапог возникает в связи с образом богослова Халявы в самом конце повести: звонарь «не позабыл, по прежней привычке своей,

утащить старую подошву от сапога, валявшуюся на лавке». В карманах богослова Халявы, как в огромном зеве, пропадало всё, что только попадалось ему на глаза, в частности, и еда. Когда Хома Брут глянул на шаровары богослова в ночь у старухи, то «увидел, что из кармана его торчал преогромный рыбий хвост: богослов уже успел подтибрить с воза целого карася». Что касается последнего ряда определений, то и он нашел свое отражение в образе богослова Халявы, имевшего привычку прятаться в бурьяне после того, как напивался пьян. Привычка эта сохранилась за ним и по окончании семинарии, когда Халява уже работал звонарем: напившись с Тиберием Горобцом в шинке, он, «пошатываясь на обе стороны, пошел спрятаться в самое отдаленное место в бурьяне» [15, с. 180], где, очевидно, и отоспался. По всей видимости, Н.В. Гоголю хорошо были известны значения слова «халыва», т.к. автор в образе богослова обыграл их весьма искусно.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что Халява – носитель славянского имени; Тиберий Горобець – обладатель римского личного имени и неотыменной славянской фамилии; Хома Брут – носитель греческого имени в его славянском варианте и латинского прозвища, которое выступает в качестве его фамилии. Таким образом, в именах героев нашли отражение три культурные традиции: и славянская языческая, и латинская католическая, и православная греческая.

Столкновение различных культурных пластов неизбежно отражается и на цельности сознания личности, и, как следствие, на поведении и судьбе главного героя. С точки зрения Владимира Воропаева, «Вий» – одно из тех произведений, «в котором происходит борьба добра со злом и добро неизменно побеждает, а грешники наказываются» [6, с. 125]. Грешники в повести действительно наказаны, но победило ли добро? Хома погибает, но возможен ли был иной исход? И почему вера не спасает героя повести? Иисус не единожды говорит: «По вере вашей да будет вам» [Евангелие от Матфея, гл. 9, ст. 29]. Во что и насколько искренне верит бурсак?

Вспомним, каково его восприятие красоты панночки. Хома отмечает, что «никогда ещё черты лица не были образованы в такой резкой и вместе гармонической красоте» [15, с. 163], но «в них же, в тех же самых чертах, он видел что-то страшно пронзительное» [15, с. 163] – «такая страшная, сверкающая красота» [15, с. 169].

В языческой традиции красота – это прежде всего внешняя красота, красота тела. В христианской традиции куда большее значение имеет красота духовная, внутренняя. Поскольку телесная красота

панночки воспринимается Хомой как «страшная», ведьминская, дьявольская, то можно говорить о христианском сознании семинариста. Интересен также и тот факт, что этой языческой телесной красоте в повести противопоставлена красота в её христианском понимании, представленная в образе киевских золотых куполов, к которым устремляется Хома после встречи с ведьмой.

Пытаясь одолеть ведьму при первой встрече с ней, философ сначала припоминает все, какие только знает, молитвы, а потом перебирает все заклęcia против духов. В традиции житийной и аскетической литературы преодоление черта происходило с помощью крестного знамения. Семинарист не прибегает для борьбы с ведьмой к помощи крестного знамения, как не обращается к крестному знамению и во все последующие встречи с нечистью. Зато гроб ведьмы в церкви крестит воздух, когда она пытается добраться до защищённого магическим кругом бурсака.

В повести Гоголя мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, когда православный верующий прибегает к языческим способам одоления нечистой силы, а нечистая сила пытается одолеть бурсака при помощи традиционного в христианстве крестного знамения.

На хуторе в церкви Хома пытается громким голосом читать Псалтырь, но затем в страхе инстинктивно очерчивает около себя магический круг. Раз за разом, сначала применив методы традиционно христианские, бурсак обращается к языческим способам борьбы с нечистой силой, почему-то больше доверяя им в критические моменты, словно не веря в то, что одних молитв достаточно для спасения от ведьмы. И вместе с тем, после произнесенных заклęcia, он дочитывает быстрее «листы, которые должен был прочесть прежде» [15, с. 171].

Мы видим, что Хома, обращаясь то к одной, то к другой культурной традиции, ни в одну из них не верит безоговорочно, безоглядно и целиком. Чтобы понять, чем обусловлены особенности поведения и сознания героя, следует привести небольшую историческую справку.

В своей работе «История Русской Церкви» А.В. Карташев отмечает, что в первое время после принятия христианства на Руси народные массы не отказались от почитания своих национальных богов. Согласно письменным источникам, период чистого и сознательного двоеверия охватывал XI, XII, отчасти даже XIII вв. С течением времени под влиянием бесхитростной проповеди о том, что боги языческие – это злые демоны, отчетливая вера в старые божества померкла в сознании народном. Но после утраты особых языческих богов

оставалась еще нетронутой целая обширная область язычества – весь тесно сросшийся с народным бытом языческий культ со множеством поэтически-символических обрядов. Таким образом, двоеверие сознательное сменялось бессознательным. При этом народное язычество как бы только возглавлялось христианскими верованиями и осложнялось христианскими таинствами и обрядами. В то же время суеверные обряды старого языческого богослужения сохранялись в семьях во всей целостности. Духовенство нередко само не возвышалось над двоеверием народной веры. Вообще же, с точки зрения А.В. Карташева, период бессознательного двоеверия продолжает существовать в ослабленной форме [16]. Примером такого бессознательного двоеверия и представляется нам поведение Хомы Брута и других героев повести. Борьба со злом требует апелляции к противоположно направленной силе, и по причине своего двоеверия философ обращается то к языческим обрядам, то к христианскому Богу.

Языческий мир, где боги не делятся на добрых и злых, а одновременно являются и теми, и другими, под влиянием христианских проповедей о том, что языческие боги – это злые демоны, утратил одно из основных своих свойств – амбивалентность. Можно говорить о разрушении гармонии языческого мира и смещении центра в сторону отрицательно маркированного полюса бинарной оппозиции «силы добра – силы зла». Под влиянием христианской культуры происходит деформация семантической наполненности многих языческих образов. Причем этот процесс происходит на всех уровнях. На уровне отдельно взятых образов (образы волка, медведя, коня) и на уровне магических действий («дурной глаз», оберегающий и всё-таки преодоленный круг); на уровне образов, воплощающих тот или иной космос («дом», «хутор сотника»); на уровне частей трихотомического деления мира (вершина горы никем не занята) и даже на уровне восприятия эстетических категорий (отношение к красоте). В то же время в повести Н.В. Гоголя «Вий» представлены образы, в полной мере соответствующие народной славянской языческой традиции (образ печи и образ ведьмы). Наличие таких языческих образов свидетельствует о том, что мир традиционного язычества не разрушен еще до своего основания.

Сосуществование в национальном культурном сознании языческого и христианского пластов привело к конфликту между ними и к искажению дохристианских представлений славян о мире, хотя и не к полной утрате языческой традиции (философ очерчивает около себя круг, поскольку этот обряд сохранен народной памятью с дохристианских времен). Но все языческие боги-защитники, боги-помощники

христианизированным сознанием Хома воспринимаются как боги враждебные по отношению к человеку, и потому ему не к кому обратиться, так как в душе героя повести «Вий» нет и не может быть искренней веры в добрых языческих богов, которые помогли бы ему в борьбе с ведьмой. И потому магические манипуляции – это дань сохранившейся обрядовой традиции и апелляция к языческим хтоническим богам.

Но обращение к языческим способам борьбы с нечистой силой не могло принести Хоме положительного результата, поскольку невозможно (для христианина) изгонять бесов силою бесовскою. С точки же зрения христианства, как мы уже говорили, все, что относится к сфере языческого, принадлежит демонологии. Вспомним, что и фарисеи обвиняли Иисуса в том, что он изгоняет бесов силою князя бесовского, на что «Иисус, зная помышления их, сказал им: всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит. И если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его?» (Евангелие от Матфея, гл. 12, ст. 25–26). Итак, языческие магические действия с точки зрения христианского мировоззрения, в контексте которого изгнание бесов возможно только силою Божиею, не могли принести Хоме избавления от нечистой силы.

Но с другой стороны, исходя из приведенной цитаты из Евангелия, можно сделать вывод и о том, почему молитва, обращенная ко Всевышнему, не помогает семинаристу в борьбе с Виём. Дело не в шаткости веры Хома. Нетвердость бурсака в вере лишь следствие того, что и христианский мир – «царство, разделившееся само в себе» на православных и католиков. А лишенное внутреннего единства царство будет разрушено. Именно это в какой-то мере и происходит в душе Хома: будучи православным, он не очень-то верит в своего Бога.

Истово верующие православные должны были воспринимать притеснения со стороны католиков как одно из испытаний, посланное им свыше и призванное укрепить их в вере. Но с точки зрения язычника (а мы не раз говорили, что языческое начало очень сильно в сознании Хома) бог, который не защищает человека, теряет свой авторитет в глазах поклоняющегося ему. И тогда человек находит более могущественное божество, к которому и начинает обращаться за помощью. Этим и обусловлено обращение бурсака не только к молитве, но и к заклинаниям. Причина гибели семинариста кроется в его сознании. Христос не единожды повторяет: «По вере вашей да будет вам» (Евангелие от Матфея, гл. 9, ст. 29). А Хома не верит в возможность

своего спасения ни при помощи языческих магических манипуляций, ни при помощи молитвы, а верит только в силу Вия, который может лишить его жизни, и погибает.

Но сознание Хомя есть отражение культурного сознания украинского народа и бурсацкой среды. И не только он верит во всевозможную нечисть. С нашей точки зрения, сложно согласиться с мнением Р.В. Гуляева, утверждающим, что сверхъестественное настолько противоречит картине мира Хомя, что он «до последнего пытается сам в него не верить и поэтому не может убедить в нем окружающих» [8]. Верят в то, что ведьмы действительно существуют, и православные казаки на хуторе сотника, и семинаристы в Киеве. Более того, казаки верят и в то, что ведьма способна погубить человека, о чем свидетельствует история псаря Микиты, от которого осталась лишь куча золы. И казаки сотника, и учащиеся семинарии знают, что существует способ одолеть ведьму – «нужно только, перекрестившись, плюнуть на самый хвост ей» [15, с. 180].

В самом способе борьбы с ведьмой сталкиваются два культурных пласта, поскольку плевков – языческий знак одоления нечистой силы, а крестное знамение – часть христианской культурной традиции. Помимо того, все казаки на хуторе сотника прикладывают руки к печке после того, как отнесли гроб с панночкой в церковь, т.е. соблюдают и православный и языческий погребальные обряды. Таким образом, можно заключить, что двоеверие было повсеместно распространено на территории Украины. Но следует отметить, что оно не было исключительной чертой мироощущения украинцев, а являлось особенностью веросознания всех восточнославянских народов.

Конфликт культур в повести проявляется и на уровне трансформации традиционных моделей мира, присущих язычеству и православии. Как мы уже отмечали, В. Воропаев считает, что повесть Н.В. Гоголя «Вий» относится к группе произведений, в которых добро побеждает, а грешники наказываются. С нашей точки зрения, можно было бы говорить о победе добра, если бы в финале повести перед нами предстала церковь, очищенная от злых духов, отреставрированная и освященная присутствием Божьей благодати. Но мы видим совсем иную картину. В результате столкновения двух культур деформировались обе, и следствием изменений стала потеря богов.

Мир традиционного православия разрушен. Церковь на хуторе сотника претерпевает разрушительные изменения. Сначала она с высоким старинным иконостасом, покрытым золотом, была архитектурным знаком того, что на хуторе живет богатый православный пан.

К моменту действия повести она обросла мхом и стала наглядным воплощением того, насколько мало владелец поместья заботится о Боге и душе. Позже с завязнувшими в окнах и дверях чудовищами церковь на хуторе была внутренне соотнесена с готическими храмами с их химерами (т.е. с католической традицией). А в финале повести сказано, что она перестала существовать вовсе: «обросла лесом, корнями, бурьяном, диким терновником». Итак, мы можем говорить не просто о трансформации образа церкви: очевидно, что проходит длительный последовательный процесс разрушения православного храма, к которому «никто не найдет теперь <...> дороги». Дом Божий на этом хуторе перестал существовать. Остается только упоминание о самой большой колокольне в Киеве, где служит Халява. Киевские соборы – это некий христианский идеал, архитектурное воплощение истинной веры. Но и эта колокольня имеет изъян.

Языческая модель мира также деформируется. В повести Н.В. Гоголя гора, являющаяся воплощением языческого космоса, описана следующим образом: «на высокой верхушке ее торчали кое-где неправильные стебли тощего бурьяна и чернели на светлом небе. Обнаженный глинистый вид ее навевал какое-то уныние» [15, с.160]. Такая гора напоминает нам скорее Лысую гору, на которой, согласно верованиям славян, собирались ведьмы. В повести мы не находим упоминаний о добрых в отношении к человеку богах, которые должны были населять вершину модели мира, а вот с ведьмой, занимающей, кстати, промежуточное положение между миром людей и миром демонов, действительно встречаемся. Обратим также внимание на то, что эта обнаженная глинистая гора располагается «с северной стороны хутора». Север (в отношении к югу) маркируется в оппозиции отрицательно, так же как смерть в отношении к жизни, тьма в отношении к свету, левая сторона в отношении к правой. Эти противопоставления и маркировка устойчивы в славянской традиции.

Храм на хуторе сотника не дом божий, здесь не ощущается присутствия Святого Духа, а властвуют демоны. Дом не выполняет функцию защиты – основную свою функцию. Модель застройки городов и сел была общей, и хутор сотника вследствие этого может рассматриваться нами как образец древнерусской градостроительной традиции. Но хутор – это не подобие града божьего на земле, а расположенное на Лысой горе обморочное место, из которого нельзя бежать. В то же время известно, что «храм, дом и город имели некое внутреннее родство, общую универсальную символическую основу. Это были не столько взаимодополняющие части одного целого (они

могли существовать и независимо друг от друга), сколько разные формы воплощения Макрокосма в Микрокосме» [17, с. 99]. Макрокосм повести – результат взаимовлияния языческой и христианской моделей мира, вследствие которого мир утрачивает богов.

В «Вие» следствием столкновения различных культурных традиций стала деформация каждой из них. Христианство постепенно вытеснило всех языческих богов в область демонологии. Но Христос не смог занять места богов-помощников, богов-защитников. Произошло это по причине отсутствия единства внутри самой христианской Церкви. Таким образом, можно говорить о том, что в результате взаимовлияния трансформировались и языческий, и христианский культурные пласты. Столкновение двух культур привело к тому, что в сознании героев повести старые боги повержены, но на смену им не пришел Господь.

Однако по-прежнему сильной осталась вера в хтонических демонов. Нечистая сила властвует не только в потустороннем мире, но и в пространстве «средней земли», и имеет возможность погубить Хому именно потому, что семинаристу нечего противопоставить ей. История жизни и смерти Хомя Брута, с нашей точки зрения, не может быть рассмотрена ни как житие грешника, ни как история первого христианского воина в русской литературе. Одоление «несметной силы чудовищ» возможно только при апелляции к противоположно направленной высшей силе. В повести мы видим отсутствие веры героя в добрых языческих богов или христианского Бога, которые могли бы спасти его от гибели. Трагическая развязка в противостоянии Хомя Брута и Вия является следствием утраты цельности сознания личности и нравственных начал жизни.

Библиографический список

1. Степанов Н.Л. Н.В. Гоголь. Творческий путь / Н.Л. Степанов – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955.
2. Храпченко М.Б. Творчество Гоголя / М.Б. Храпченко. – М.: Сов. писатель, 1959.
3. Машинский С.И. Художественный мир Гоголя / С.И. Машинский. – М.: Просвещение, 1979.
4. Максимов Б.А. Загадки «Вия» и сюжетная традиция «Вечеров» / Б.А. Максимов // Вестник Московского университета. Сер. 10. Журналистика. – 2010. – № 6. – С. 129–144.

5. Барбашова Л. Гоголь и четыре урока «Миргорода» / Л. Барбашова, В. Гуминский // Лит. учеба. – 1983. – № 2. – С. 158–166.
6. Воропаев В.А. Николай Гоголь: опыт духовной биографии / В.А. Воропаев // Литературная учеба. – 2002. – № 1. – С. 118–179.
7. Виноградов И.А. Гоголь – художник и мыслитель: христианские основы мировоззрения / И.А. Виноградов. – М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000.
8. Гуляев Р.В. Философ перед лицом бессловесного ужаса («Вий» Н.В. Гоголя) / Р.В. Гуляев // Вопросы философии. – 2015. – № 9.
9. Карасев Л.В. Чтобы видно было, как днем: Мистика «ночного света» у Гоголя / Л.В. Карасев // Вопросы философии. – 2011. – № 6. – С. 40–54.
10. Манн Ю.В. Поэтика Гоголя / Ю.В. Манн. – М.: Худож. лит, 1978.
11. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ / А.М. Панченко // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII в.). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
12. Гуковский Г.А. Реализм Гоголя / Г.А. Гуковский. – М., Л.: Гослитиздат, 1959.
13. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия / В.И. Даль. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
14. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. – М.: Рус. яз., 2000.
15. Гоголь Н.В. Вий / Н.В. Гоголь // Собр. соч. Н.В. Гоголь в 7 т. / под общ. ред. С.И. Машинского и М.Б. Храпченко. – М.: Худож. лит. – 1976. Т. 2. Миргород.
16. Карташев А.В. История Русской Церкви / А.В. Карташев. – М.: Эксмо, 2004.
17. Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII вв. / под. ред. В.В. Бычкова. – М.: Ладомир, 1996.

ГРНТИ 13.11.47

УДК 008

Т.Н. Помазуева
УГЛТУ, Екатеринбург

ЭВОЛЮЦИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО СТИЛЯ АРТ-ФОТОГРАФА А. АБАЛИХИНА

Рассмотрено творчество современного арт-фотографа А. Абалихина. Особое внимание уделено логике развития художественного стиля.

Ключевые слова: эстетическая теория, художественный стиль, творческая манера, ценностные смыслы, реализм, символизм, постмодернизм.